بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، وبارك على محمد وعلى آل محمد، كما صليت وباركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد.

وبعد؛ فقد كنت أطالع في مجموع العلامة المحدث الكبير السيد عبد الله الغماري رحمه الله تعالى ، فوقع نظري على كتاب (القول الجزل فيما لا يعذر فيه بالجهل)، وشرعت في مطالعته، واستوقفني كثيراً إدراجه عقائد أجداده من أهل البيت (ع) ضمن الجهل الذي لا يكون عذرا لصاحبه، إذ يقول:

(الثاني: جهل المبتدع، مثل جهل المعتزلة بتنزيه الله بنفي صفات المعاني عنه، وبنفي رؤيته في الآخرة، ومثل جهل الروافض والمعتزلة بإنكار الشفاعة لأهل الكبائر، وإنكار الميزان والحوض والصراط، ومثل جهل المجسمة والمشبهة، ومثل جهل بقية المبتدعة كالخوارج والشيعة وغيرهم في عقائدهم وأقوالهم الباطلة بالكتاب والسنة المتواترة المصرحة بنقيض ما اعتقدوه.

ولا نكفرهم، لتمسكهم بالقرآن والحديث في الجملة، فهم مسلمون، وإنما أوقعهم في الضلال توهمهم الفاسد أن ما ذهبوا إليه هو العقيدة الصحيحة.

**ويدخلون النار يوم القيامة،** لحديث أبي داود عن معاوية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: (ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على اثنتين وسبعين فرقة، وإن أهل هذه الملة يفترقون على ثلاث وسبعين، ثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة وهي الجماعة) ثم يخرجون من النار، ولا يخلدون فيها لموتهم على الإسلام.)[1]

وقد كنت أتطلع لنقاش علمي مع الأشاعرة حول القضايا الخلافية معهم، لكن يعلم الله أني لم أجد أحداً من أهل الصنعة، فعزمت أن أكتب رداً لتنزيه الباري تعالى عن المعاني والأعراض، وبيان مدى امتداد ذلك إلى كثير من القضايا الجوهرية، والتي يتبين من خلالها صحة مذهب أهل البيت (ع)، مذهب أهل العدل والتوحيد،

[1] مجموع السيد عبدالله الغماري: 10/101

كيف لا وهو والحبل الذي دلنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على التمسك به.

**فأقول وبالله أصول وأجول:** إننا ينبغي أن نقف في البداية على إزالة أي لغط لفظي قد يتسبب في سوء فهم وبعد عن المعنى المراد.

وسأبدأ ببعض التعريفات التي يرتكز على فهمها فهم بقية البحث؛

**الذات:** هو الشيء الذي يصح العلم به على انفراده.

فإما أن تكون الذات ليست بحالة ولا محلولة، وإما أن تكون محلولة، وإما أن تكون حالة.

**فالذات الأولى:** هو الله تعالى.

**والذات الثانية:** هي الجوهر، وهو الذي يتكون منه الجسم مع غيره من الجواهر.

**والذات الثالثة:** هي الأعراض.

وهذا هو الاصطلاح الشائع في كتب الكلام، والبعض لا يطلق الذات إلا على الباري تعالى وعلى الأجسام، أما الأعراض فإنهم يسمونها صفاتٍ[2]، وهذا خلاف لفظي، إلا أنه أوقع الكثير في لبس وغفلة عن محل النزاع، وبيان ذلك:

إن بعض المعتزلة يطلق اسم الذات –كما تقدم- على الباري تعالى، وعلى الجوهر، وعلى الأعراض، أي أن العرض عندهم ذات، وعندهم أن من الأعراض ما يوجب صفة أو حكما للذات التي تعرض عليه، فالقدرة تعرض على الإنسان فتوجب له صفة القادرية، وتوجب كونه أقدر من غيره، والعلم يعرض على الإنسان فيوجب له صفة العالمية، ويوجب كونه أعلم من غيره.

---

[2] والأشاعرة كذلك يطلقون على ذات العرض صفة.

ومحل النزاع مع المعتزلة ليس في إثباتهم للأعراض، فنحن لا ننفي أن العلم عرض على الإنسان (على ما سيأتي إيضاحه في مفهوم الأعراض)، ولكننا ننفي إيجاب العلم لصفة العالمية، أي أن محل النزاع هو في الصفة الموجبة عن العرض، لا في العرض نفسه.

وعندهم أن هذه الصفات لا توصف بالحدوث ولا القدم ولا والوجود ولا العدم[3]. ولو قالوا إن الصفة أمرٌ عدمي أو لا تحقق لها في الخارج لما كان هناك نزاع معهم. لكن ينسب إليهم القول بأنها واسطة بين الوجود والعدم، والسبب في ذلك كما ينقل الفلاسفة أنه وقع نزاع في تعيين ملاك القضية الصادقة من الكاذبة، فقيل بأن الملاك هو مطابقة القضية للخارج، فإذا قلنا إن زيداً عالمٌ، فمعيار صدق القضية هو أن يكون زيدٌ عالماً، لكن جاء إشكال آخر، وهو إذا قلنا: زيدٌ حجرٌ، فزيدٌ موجودٌ في الخارج، والحجر موجود في الخارج، لكن زيداً ليس بحجر، فقالوا بأن المعيار ليس هو مطابقة القضية في الخارج، لكن جاء الرد بأن ثمة أمراً رابطاً، هو أمر بين الوجود والعدم، وهو الصفة التي تربط بين ذاتين، فنحن لا نقول زيدٌ علمٌ، ولو قلنا ذلك لما صح، لأن زيداً ذات والعلمُ ذاتٌ، ولا فرق بين العلم والحجر في كون القضية صادقة لوجودهما في الخارج، ولكنا نقول زيدٌ عالمٌ، فكونه عالمٌ هي أمر رابط بين الذاتين، فالقضية مطابقة للخارج على اعتبار إيجاب ذات العلم صفة العالمية لزيد.

وهذا ليس بشيء، لأن المعنى من قولنا زيدٌ عالم، هو اختصاص الذات بالذات الأخرى التي هي العرض، وللهروب من إطالة العبارة قيل زيدٌ عالمٌ (أي بدلاً من أن نقول ذات زيدٍ اختصت بذات أخرى وهي العلم قلنا زيد عالم)، فليس في الخارج ليس سوى الذاتين.

والمهم هنا أنه وقع لبس لدى بعض أصحابنا، لأنهم يطلقون لفظ الصفة على العرض، والمعتزلة يطلقون لفظ الصفة على الأمر الذي أوجبه العرض للذات التي عرض عليها، فظن البعض أن

[3] عدة الأكياس، ص110

النزاع هو في العرض بسبب تسمية المعتزلة له ذاتاً، وظنوا أن الاتفاق في إثبات الصفة، مع أنهم يطلقون الصفة على نفس ما يطلق عليه المعتزلة لفظ الذات أو العرض أو المعنى، والنزاع كما قلت هو في الصفة الموجبة عن تلك الذات، وقد يقع هذا اللبس من الأشاعرة أيضاً.

وما يهمني هو أن يفهم القارئ ما أريده عند إطلاق لفظ الذات على العرض.

وقد أطلق لفظ الصفة أو المزية أو الحكم على ما تتميز به الذات عن غيرها من الذوات، ولست أعني بذلك أنها أعراض تعرض على الذات، بل في الخارج لا يوجد إلا الذوات، ولكن الذوات متغايرة عن بعضها في الخارج، ومزايا الذوات التي ليست شيئا زائداً على الذات هي الطريق إلى معرفة كل ذات على حدة[4].

- ثم إنه لا يوجد اشتراك بين الذوات الثلاثة في شيء من حيث حقيقتها، فالاشتراك بين الذوات يشبه أن يكون اشتراكاً لفظياً من حيث أن المشترك اللفظي هو اللفظ الواحد الموضوع على حقائق متعددة، ولفظ الذات لفظ واحدٌ يراد به حقائق متعددة، لكنه في الحقيقة ليس مشتركاً لفظياً، لأن المشترك اللفظي يفترق عن المشترك المعنوي بأنه لا يمكن جمع حقائقه في حدٍ واحد، ونحن قد جمعناها في حدٍ واحدٍ، وهو أن الذات هي ما يصح العلم به على انفراده، ولهذا أقول إن الاشتراك بين الذوات هو معنوي، لكن الاشتراك ليس في الحقائق نفسها، لكنه اشتراك في تعلق العلم بها، ومعلوم أن تعلق العلم ليس هو نفس المعلوم.

[4] فإن كان المعتزلة -أو بعضهم- يطلقون الصفات أو المزايا على ما نطلقه نحن فلا إشكال في ذلك، لأن الغرض لدى المتكلم هو الخارج بغض النظر عن الألفاظ المشيرة إلى ما في الخارج، فإن كان الذي في الخارج هو الذات فقط، وتلك الذات مغايرة للذوات الأخرى، فذلك صحيح.

- ونحن إنما نقوم باكتشاف أوصاف كل ذات على حيالها، ونقوم باكتشاف علاقاتها بغيرها من الذوات، وتلك العلاقات بدورها هي من أوصاف الذات التي نقوم باكتشافها، لكن الذوات الأخرى ساعدتنا على معرفة أوصاف تلك الذات.

**فمن أوصاف تلك الذوات:**

1- أن الأعراض حادثة؛ وقد علمنا حدوثها لأننا نشاهده، ولأنا نعقل الجسم بغيرها، وإذا انفكت عن الجسم لزم عدمها، لأنها لا تعقل إلا حالة في جسم.
2- والأجسام كذلك حادثة؛ لأنا لا نعقل خلوها عن الحركة أو السكون، وهما محدثان بالمشاهدة.
3- والباري تعالى ليس محدثاً؛ لأنه قادرٌ على كل شيءٍ على ما سيأتي.

**ومن أوصاف العلاقة القائمة بين ذات وأخرى:**

1- العلاقة بين ذاتين لا تخرج عن حالين: إما عروض ذات على أخرى، وإما أن تثبت العلاقة بمجرد النسبة.
2- العروض لا يكون إلا بين عرض وجسم، ويلزم من ثبوت علاقة بين جسمٍ وعرض أن يتعلق الجسم بذلك العرض فقط دون غيره من الأعراض التي من جنسه، فإذا تعلق الجسم بحركةٍ فإن تعلقه بها يمنع من تعلقه بغيرها، لأنه لا يعرض على الجسم الواحد في الوقت الواحد أكثر من عرض واحد.
3- يلزم من ثبوت العلاقة بمجرد النسبة أن تتعلق الذات بكل ذات أخرى مساوية للذات التي تعلقت بها في النسبة إليها.
4- لا يتعلق الجسم بغيره إلا بواسطة العروض، ولو صح تعلق الجسم بذات من الذوات دون أن تعرض عليه للزم اشتراك كل الأجسام في ذلك، لأن حكم أفراد ذوات الأجسام حكم

واحد. فذات الجسم لا علاقة لها بأي ذات أخرى إلا بأن تحل فيه، والذوات التي تحل فيه هي الأعراض.

5- لا يصح أن يعرض العرض على عرض، فلا يصح فرض علاقة بين عرض وعرض بواسطة الحلول، لأن العرض لا يحل في العرض.
6- إذا فرضنا علاقة بين عرض وغيره فلن تكون إلا بمجرد النسبة بين ذلك العرض وغيره، فيلزم من ثبوت العلاقة بمجرد النسبة أن يتعلق ذلك العرض بكل ما هو مساوٍ لذلك المنسوب الذي تعلق به العرض.

- ولا يجوز خروج أي من الذوات عن صفاتها، أي أن عروض العرض لا يغير شيئا في الذات التي يعرض عليها، ونحن عندما نقول إن الحجر متحرك لا نعني بذلك سوى أن الحركة عرضت على الحجر، وهذا ما جعلنا نصف الحجر بأنه متحرك، لا أن الحجر خرج عن ذاته.

**وسأضع القارئ هنا أمام سؤالين:**

- **السؤال الأول:** لماذا نقول إن الباري تعالى قديمٌ لا أول لوجوده، والإنسان لوجوده أول؟
- **السؤال الثاني**: لماذا نقول إن الباري تعالى عالمٌ بكل المعلومات، وقادر على كل الممكنات، بينما الإنسان عالمٌ بأشياء محدودة، وقادر على أشياء محدودة؟

وقد يجيب البعض عن هذين السؤالين بأن وجود الباري تعالى واجبٌ، ووجود الإنسان ممكن، وعلمه تعالى وقدرته واجبان، وعلم الإنسان وقدرته ممكنان.

وهذا يجرني إلى البحث عن **معنى الإمكان الوجوب**، فإن المعنى المقصود منهما لا يخرج عن ثلاث احتمالات:

**1- إما أن أحدها حكم يعلم بين ذاتين وأحدها حكم للذات الواحدة.**
**2- وإما أنها أحكام تعلم بين ذاتين.**

**3- وإما أنها أحكام للذات الواحدة.**

**فذهب البعض** -وهذا يستشف من استدلالاتهم، لا أنهم أوردوا قاعدة في ذلك- إلى الاحتمال الأول؛ وهو أن الإمكان يعلم بين ذاتين، أما الوجوب فهو حكم للذات الواحدة، فمثلاً الجسم لما كان يصح تحركه وسكونه كان بينه وبين الحركة حكم هو الإمكان، أي أن الحركة ممكنة للجسم، أما الجسمية نفسها فلما لم تكن ذاتاً زائدة على الجسم كان حكمها هو الوجوب، فالجسمية واجبة للجسم باعتبار أنها هي نفس الذات وليست ذاتاً أخرى، ولو كانت ذاتاً أخرى لكانت العلاقة بين الذاتين هي الإمكان.

**ويلزم أهل المعاني** القول بالاحتمال الثاني؛ لأنهم افترضوا أن الإمكان والوجوب عبارة عن أحكام تعلم بين ذاتين، فإذا حصلت العلاقة بين الذاتين في القدم كان الحكم هو الوجوب، وإذا حدثت العلاقة كان الحكم هو الإمكان، وسنأتي على كلامهم هذا.

**قلت:** والاحتمال الثالث هو الصواب؛ وهو أن الإمكان والوجوب أحكام للذات الواحدة، وهي أحكام للذات الواحدة من حيث وجودها، فإذا كانت الذات يمكن خروجها عن الوجود إلى العدم أو العكس كانت ذاتا ممكنة الوجود، وإن كانت الذات لا تخرج عن الوجود بحال كانت ذاتاً واجبة الوجود، وهذا هو قول الأشاعرة، إلا أن اللازم لهم من إثبات المعاني لله تعالى هو الاحتمال الثاني كما سيأتي.

**وبملاحظة ذلك فإننا أمام خطوتان:**

1- اكتشاف أوصاف الذات الواحدة ومزاياها.
2- وإذا عرفنا تلك الذات فإن الخطوة الثانية هي معرفة وجوب وجودها من إمكانه.

وإذا وقع التعبير بوجوب شيء لشيء فإن المعنى المراد من ذلك هو أننا أمام ذات واحدة تتميز بتلك المزايا، وبعد أن نعرف تلك

الذات الواحدة، فإننا سنبحث في وجودها هل هو واجب أو ممكن.

وإذا وقع التعبير بجواز شيء لشيء فإن المعنى المراد من ذلك هو أننا أمام ذاتين أو عدة ذوات، والخطوة الثانية هي أن نبحث في وجود كل ذات هل هو واجب أو ممكن.

وإذا رأينا جسماً تحرك فقد اكتشفنا ذاتين: ذات الجسم وذات الحركة، ولكل ذات مزايا، فمن مزايا الجسم صحة عروض الحركات عليه، ومن مزايا الحركة صحة عروضها على ذلك الجسم، وبعد أن اكتشفنا الذاتين بحثنا عن وجودهما هل هو واجب أو ممكن، ولا يصح أن نفرض عرضاً يصيرها واجبة الوجود بعد أن كانت ممكنة، لأن وجوب الوجود وإمكانه من أحكام الذات الواحدة، وهي لا تتغير بحال.

**ولإثبات الاحتمال الثالث؛** سأشرع في بيان بطلان الاحتمال الثاني، ثم بيان بطلان الاحتمال الأول:

- **بيان بطلان الاحتمال الثاني**:

مذهب مثبتي المعاني يتمثل في أن العلاقة بين ذاتين تكون إما واجبة أو ممكنة، وإذا كانت العلاقة بين ذاتين واجبة، لم يجز أن تنفك العلاقة بين الذاتين بحال، وإذا كانت العلاقة بين الذاتين ممكنة، جاز انفكاكهما عن بعضهما.

**لكن متى تكون العلاقة بين الذاتين واجبة، ومتى تكون ممكنة؟**

عندهم أن العلاقة إذا كانت حاصلة في القدم فهي علاقة واجبة، ولا يجوز انفكاك تلك العلاقة بحال، وإذا كانت العلاقة حادثة بعد أن لم تكن حاصلة، فهي علاقة ممكنة، ويجوز انفكاكها.

أي أنهم لما قالوا إن القدرة والعلم معانٍ زائدة على الباري تعالى، لزمهم من ذلك جواز انفكاكها عنه تعالى، لأن العقل لا يعقل علاقة بين اثنين إلا ويعقل جواز انفكاكها، لكنهم فروا من

ذلك بأن قالوا إنها لما كانت ثابتة له في القدم كانت واجبة له ولا يجوز انفكاكها عنه بحال من الأحوال.

وهذه المعاني عندهم لا هي الله ولا هي غيره، وقولهم لا هي الله ولا هي غيره مغالطة، لأن حقيقة مذهبهم أنها أغيار لله تعالى، ومفتاح هذه المغالطة أن تلك الأعراض لما كانت حاصلة في القدم، لم يمكن أن تنفك عن الباري تعالى، ولهذا لم تكن أغياراً لله تعالى، أي أنهم يريدون القول: إنها أعراض لله تعالى لا يمكن أن تعدم بسبب قدمها، فالفرق بينها وبين أعراض الإنسان أن أعراض الإنسان يمكن أن تعدم بسبب حدوثها، والأعراض التي ينسبونها لله لا يمكن أن تعدم بسبب قدمها.

انظر مثلاً إلى حياة الإنسان وقدرته وعلمه، فإنها أعراض زائدة على جسم الإنسان، وكونها زائدة يعني أنها مغايرة له، وهم قالوا إنها مغايرة له لأنها يصح عدمها مع بقاء جسم الإنسان، وهذا يدل على مغايرتها، ثم إنهم أثبتوا أعراضاً للباري -تعالى الله عن ذلك- هي القدرة والعلم وغيرها، فألزمناهم إما أن يقولوا بتعدد القدماء أو أن تكون الأعراض حادثة ويكون تعالى محلاً للحوادث، فهربوا عن ذلك بأن قالوا إن تلك الأعراض ليست مغايرة للباري تعالى، لأنه لما كان الله قديما وكانت تلك الأعراض قديمة، لم يجز أن تعدم الأعراض ويبقى هو، فليست الأعراض مغايرة له.

**قال الآمدي:** ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وعامة الأصحاب إلى أن من الصفات ما هي عين الموصوف كالموجود، ومنها ما هي غيره، وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما، ومنها ما لا يقال إنه عين ولا غير، وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على أن معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه.[5]

**أي أنهم يقولون:** هي ليست غيره لأنها لا يمكن أن تنفك عنه ولا يمكن أن تعدم، ونحن ننازعهم في إمكان الانفكاك وفي إمكان العدم، لأنها ما دامت قائمة به فيلزم إمكان انفكاكها

[5] المواقف

وعدمها، وإذا نفوا قيامها به فيلزم أن تكون ذاتاً قديمة، فيلزم تعدد القدماء.

**ومن حيث المعنى؛** فإنهم يثبتون القدرة والعلم والإرادة أعراضاً زائدة على الباري تعالى، لكن تلك الأعراض لا يصح أن تنفك عن الباري ما دامت العلاقة حاصلة في القدم.

- **فالله تعالى والمعنى المفترض:**

1- إما أن لا يكون بينهما عروض واختصاص ببعضهما، فهما قديمان بالضرورة.

2- وإما أن يكون بينهما عروض واختصاص ببعضهما، فيلزم نفي القدم عنهما أو عن أحدهما على أقل تقدير، لأنه لا اختصاص بين ذاتين إلا بمخصص، وهذا أصل عقلي ضروري.[6]

**وحقيقة جوابهم عن هذا السؤال** - من حيث المعنى-: إنهما ذاتان بينهما اختصاص ببعضهما، لكنهم لا يلتزمون بالقاعدة العقلية القائلة بأنه لا اختصاص بين ذاتين إلا بمخصص، بل يقولون إن الاختصاص بين الذاتين لما كان في القدم كان واجباً بحيث لا يحتاج إلى مخصص، وهذا ما ابتدأت به حاكياً حقيقة مذهبهم؛ بأن الاختصاص بين الذاتين إذا كان حاصلا في القدم فهو اختصاص واجب، ولا يجوز انفكاك ذلك الاختصاص بحال.

**قلت:** والصواب أنا لا نعقل ذاتين بينهما علاقة واختصاص إلا ونعقل انفكاك تلك العلاقة وذلك الاختصاص، والصواب كذلك أن العلاقة والاختصاص لا يكونان إلا بواسطة العروض، والعروض لا يكون إلا بين جسم وعرض من الأعراض المعلومة، فلا يصح بحالٍ فرض عروض قديم.

6

**والصواب كذلك** أن الإمكان والوجوب هما وصف لنفس الذات، لا للذات مع غيرها، بمعنى أن الذات إن كانت موجودة وأمكن عدمها كانت ذاتاً ممكنة الوجود والعدم، وإن كانت موجودة ولا يمكن عدمها كانت ذاتاً واجبة الوجود.

**قال صاحب المواقف:** (الاثنان هما الغيران، أي الإثنينية تستلزم التغاير، **هذا هو المشهور الذي ذهب إليه الجمهور**، فكل اثنين عندهم غيران كما أن كل غيرين اثنين أتفاقا، **وقال مشايخنا:** ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم)

**أما الأشعري** فقد عرف الغيرين بأنهما كل موجودين يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، وقد اعترض عليه أصحابه، وأوردوا التعريف السابق، واعتراضهم وجيه.

**وتعريفنا الغيرين** هو أنهما كل معلومين ليس أحدهما هو الآخر ولا بعضه.

**قلت:** وإذا أردنا أن ندرس كلامهم بمزيد من التحقيق، فهم يفترضون أن المغايرة تحصل إذا أمكن عدم أحد الذاتين مع بقاء الأخرى، فإذا لزم من عدم أحدهما عدم الأخرى لم يكونا بمتغايرين.

ونحن عندما نقول إن الحركة ممكنة للجسم، فمعنى قولنا بإمكان الحركة للجسم أنا نعقل حصول أحدهما مع عدم الآخر- صحيح أنا لا نعقل الحركة دون جسم، لكنا نعقل الجسم دون حركة- ولهذا نحكم بالتغاير، فالتغاير بين ذاتين ملازم لإمكان عدم أحدهما وبقاء الآخر، ولا يصح أن نفرض متغايرين لا ينفك أحدهما عن الآخر وجوداً وعدماً، وإلا فما معنى ذلك التغاير؟

**ولهذا؛** فإن عدم تعقل الانفكاك بين ذاتين في الوجود والعدم يدل على أنهما ذات واحدة في الحقيقة، وفرض الأشاعرة لذاتين لا يعقل انفكاك أحدهما عن الأخرى غير صحيح، بل الصحيح والواضح عقلاً هو ما ذهب إليه جمهور المتكلمين من أن الاثنينية تستلزم المغايرة.

وكلام أصحابنا في المتغايرين صحيح، أي أنهما كل معلومين ليس أحدهما هو الآخر ولا بعضه، **لكنا** لا نعرف أن الذات ليست هي الأخرى ولا بعضها إلا عندما نتعقل وجود أحد الذاتين دون الأخرى، أو انفكاك أحدهما عن الأخرى.

**وبناء على هذا؛** فمحل النزاع معهم هو أنه يلزمهم من إثبات معان زائدة للباري تعالي لزوم تعقل وجود أحدهما دون الأخر، ولا يصح فرضهم باختصاص حاصل في الأزل، بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر في الوجود والعدم، لأنا لا نعقل اختصاصا بين ذاتين إلا ونعقل إمكان وجود أحدهما وعدم الأخرى

أي أنهم عندما فروا من لزوم إثبات قدماء بنفي المغايرة لزمهم من ذلك حدوث الذاتين وجوباً.

- **ومما يتبين به حدوث الذاتين: أن فرض الأعراض يقتضي حدوث العرض والذات التي يقوم بها**، لأن من علامات الحدوث:

1- **عدم جواز قيام الأعراض بأنفسها؛** لأن عدم صحة قيامها بأنفسها يعني أنها ستعدم لو قامت بأنفسها، وهذا يعني جواز عدمها، وجواز عدمها يعني حدوثها، فلا تكون واجبة الوجود.

2- **وإذا كانت الأعراض محدثة لزوما،** فإن عدم جواز انفكاك الذات عن الأعراض يستلزم حدوث الذات الملازمة للأعراض، لأن حكم المتلازمين واحد، وما دامت الذات لا تفارق المحدثات فهي محدثة مثلها.
فإن قالوا بجواز قيام الأعراض بأنفسها (وهم لا يقولون به)، ففي ذلك جواز انفكاكها، وتعدد الآلهة.

- **ومما يتبين به حدوث الذاتين: أن** إثبات المعاني يدل على أنها محدثة من إله عالمٍ، فكما أنه لدينا أمارات تدل على الحدوث، فلدينا أمارات تدل على العلم، وقد بحثت ذلك في بحث مستقل[7]، والقضية التي قمت بإثباتها هناك أن الأثر الدال على العلم في أي شيء هو: **أن يكون مطابقا لشيء مميز عن أشياء لا متناهية**، فمتى وجدنا في الخارج شيئا مطابقاً لشيء مميز عن أشياء لا متناهية جزمنا بعلم صاحب هذه المطابقة، وهذا الدليل يعني ببساطة أن الشيء إذا وجد وكان فيه قدر من التعقيد بحيث لا يلتبس بغيره من الأشياء، فإنه يستحيل أن يتكرر مرة أخرى، لأنه يجوز نشوء ما لا يتناهى من الأشياء، ففرصة شيء مماثل للشيء الأول مرة أخرى دون علم تساوي واحد إلى ما لا نهاية، ما يعني استحالة وجود شيء مماثلٍ مرة أخرى دون علم، وكما أنه يستحيل وجود شيء مماثلٍ مرة أخرى دون علمٍ، فكذلك يستحيل أن يأتي شيء آخر يدل علي الشيء الأول دلالة قاطعة، حيث إن تلك الدلالة هي في حقيقتها إشارة إلى الشيء الأول ومطابقة له.

**وهنا تتبين استحالة فرضية الأشاعرة؛** لأن ارتباط ذات بذات أخرى يعني مطابقة إحدى الذاتين للأخرى، وهو نفسه الدليل على العلم، أي أنه لما كان يجوز أن تتخصص الذات بأعراض لا متناهية لا تتناسب معها، ثم وجدناها اختصت بالأعراض المتناسبة معها، فإن ذلك هو ما يدل على وجود إله عالم قام بتخصيص الذات بالأعراض المناسبة لها، فإذا فرضنا أن وقوع ذلك في القدم يغني عن الحاجة إلى العلم كان ذلك يعني انهدام كل ما يدل على العلم، لأنا سنجوز في كل مطابقة بين ذات وأخرى أنها مطابقة قديمة فلا تحتاج إلى العلم!، وإذا أنكر

[7] وهو البحث الأول في سلسلة (فاعلم أنه لا إله إلا الله)

الأشاعرة تعريفنا للعلم فعليهم إيجاد تعريف آخر، ودونهم خرط القتاد!.

**فنخلص من ذلك كله إلى:** أنه لا يخلو إما أن يكون بين الذاتين اختصاص، أو لا يكون بينهما اختصاص، إذا لم يكن بينهما اختصاص فهما ذاتان قديمتان، وإذا كان بينهما اختصاص لزم حدوثهما، ولزم أن يسبقهما إله عالمٌ ضرورة.

- **بيان بطلان الاحتمال الأول**:

لا شك أن من ذهب إلى الاحتمال الأول أقرب إلى الصواب؛ لأنا لا نعقل ذاتين إلا ونعقل إمكان انفكاكهما، وهذا أصل عقلي من ينكره يجحد الضرورة الحاصلة في عقله، ولهذا فإن فرض الأشاعرة الوجوب بين ذاتين مكابرة للضرورة العقلية القاضية بإمكان انفكاك تلك العلاقة ما دمنا نفرض علاقة بينهما، ومعنى إمكان انفكاك العلاقة، أنا نستطيع تعقل وجود أحدهما مع عدم الأخرى كما تقدم.

لكن لو فرضنا أن الوجوب كذلك للذات الواحدة، والإمكان حكم بين ذاتين، لوقعنا في الإشكال الذي وقع في كثيرٌ، وهو إشكال زيادة الوجود على الذوات، ولبيان ذلك؛ فإن الجوهر ذات، والعرض ذات، فهل الوجود شيء زائد على الجوهر والعرض، ومتى ما عرض الوجود على الجوهر والعرض وصفناهما بالوجود، فهذا يقضي بقدم ذات الجوهر وقدم ذات العرض، أو أن الوجود هو نفس تلك الذات، أي أن وجود الجوهر ليس عرضا زائدا عليه، بل هو نفس الجوهر، ما يعني أن الوجود ليس بمثابة عرضٍ زائدٍ على الذوات، بل كل ذات ووجودها شيءٌ واحد، وهذا هو القول الحق، والذي فيه تنزيه المولى عز وجل عن القول بقديم غيره تعالى، فلو قلنا بأن الوجوب حكم للذات الواحدة، والإمكان حكم بين ذاتين، لكان قولنا بأن الوجود هو نفس الذات يلزم منه وجوب الوجود لكل الذوات، وهذا واضح البطلان، لأن منها ما وجوده واجب وهو الله تعالى، ومنها ما وجوده ممكن وهي بقية الذوات، وإذا كان الوجوب والإمكان أوصاف لنفس الذات فلا

إشكال، لأن بعض الذوات ممكنة لدخول العدم عليها، وذات الباري تعالى واجبة لأنه لا يدخله العدم سبحانه.

أي أننا بعد أن نثبت الذات، لدينا علامات تدل على أنها ذات واجبة الوجود أو أنها ذات ممكنة الوجود:

1- فالأعراض كلها ممكنة الوجود؛ لأننا نشاهد حدوثها بعد عدم، وعدمها بعد حدوث، ولأنا لا نعقل قيامها بنفسها، وقيامها بنفسها يعني عدمها، وجواز عدمها يعني أنها محدثة.
2- والجواهر كذلك ممكنة الوجود؛ لأنه لا يعقل مفارقتها للحركة والسكون، وهما محدثان، وحكم المتلازمين واحد.
3- وفرض أي ذات لا تنفك عن الأعراض هو فرض لذات محدثة، لأن الأعراض لما كانت جائزة العدم كانت محدثة، وأي ذات لا يعقل انفكاكها عن المحدثات هي محدثة مثلها ضرورة.
4- والباري تعالى واجب الوجود؛ لأنه لما أحدث الأجسام من العدم كان ذلك دليلا على أنه قادرٌ لذاته، فمن حق القادر لذاته أن تتعلق قدرته بكل المقدورات، وإذا كانت ذاته محدثة كانت من تلك المقدورات، وهذا خلف، وأيضا من حق القادر لذاته أن لا يقدر قادر آخر على ما لا يقدر عليه، فإذا فرضنا محدثاً أحدثه كان قادرا على ما لا يقدر عليه، وأيضا إذا كان قادراً لذاته، ومن أحدثه قادراً لذاته، كانا مشتركين في أنهما قادرين لذاتهما، فيلزم اشتراكهما في أن وجودهما لذاتهما، لأن الاشتراك في صفة ذاتية يعني الاشتراك في كل الصفات الذاتية

- **السؤال الأول وكيفية بروز إشكالية وحدة الوجود؛**

بالعودة إلى السؤال الأول :"لماذا نقول إن الباري تعالى قديمٌ لا أول لوجوده، والإنسان لوجوده أول"، فقد قادت محاولة الإجابة عن هذا السؤال إلى نشوء مذهب كفري خطير جدا، وهو مذهب وحدة الوجود، وعلينا أن ننظر إلى الأساسات التي انبنى عليها هذا المذهب:

1- **فمن ذهب إلى الاحتمال الثاني،** وهو أن الوجوب والإمكان أحكام بين ذاتين، اعتبروا -ضمنا- أن الوجود ذات، ولما كانت العلاقة بين الذاتين (ذات الباري تعالى وذات الوجود) قائمة في القدم لم يصح انفكاك هذه العلاقة، وهكذا قالوا في قدرة الله وفي علمه تعالى. لكنهم لم يصرحوا بكونهما ذاتين ولا بالمغايرة، وإنما غالطوا بأن قالوا إن المغايرة لا تكون إلا مع إمكان عدم أحد الذاتين، وقد قلنا إن العقل لا يعقل اختصاصا بين ذاتين إلا ويعقل إمكان عدم أحد الذاتين.

2- **ومن ذهب إلى الاحتمال الأول**، وهو أن الإمكان حكم بين ذاتين، والوجوب حكم للذات الواحدة، قالوا إن الوجود في المخلوقات زائدٌ على ذواتها، أما وجود الباري فهو نفس ذاته، ولهذا يجب المرجح لوجود المخلوقات، ولا يجب المرجح لوجود الباري لأنه وجوده تعالى نفس ذاته فلا ينفك وجوده عنه.

3- **والقائلين بوحدة الوجود** تلقفوا القول المتقدم بأن وجود المخلوقات زائد، ووجود الباري تعالى هو نفس ذاته، والتزموا بلوازم هذا القول، فجعلوا الباري تعالى هو الوجود، والتزموا بأن لكل شيء ذاتا عندما ينضم إليها الوجود تكون موجودة، ولما كان الباري هو الوجود، لزمهم أن الوجود الذي يرتبط مع الذوات ليخرجها من حيز العدم إلى حيز الوجود هو الباري تعالى نفسه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

4- **وبعض المعتزلة** اعتبر الوجود صفة زائدة على الذوات، وقد تكون العلاقة بين الذات والصفة هي الوجوب كما في الباري (لكن سبب الوجوب بين الذات والصفة ليس القدم كما يقول الأشاعرة بل الصفة الأخص التي تقتضي صفة الوجود وغيرها من الصفات المقتضاة لنفس الذات)، وقد تكون العلاقة الإمكان كما في وجود المخلوقات، على أن الصفة عندهم ليست ذاتاً حتى يلزمهم ما لزم غيرهم، لكن لزمهم ثبوت الذوات في الأزل.

5- **والصواب** كما قدمنا أن الوجود ليس شيئا زائدا على الذات، بل هو نفس الذات، ولكل ذات علامات تدل على أن وجودها واجب أو ممكن كما تقدم، أي أن الوجوب والإمكان ليست أحكاماً لا تعلم إلا بين ذاتين، بل هي حكم للذات الواحدة إن صح التعبير، ولهذا استغنينا عن كل هذه الترهات.

**ونحن إذ نقول:** (ليس كمثله شيء)، فهذا يعني أن ذات الباري مغايرة للذوات الأخرى، وأنه لا اشتراك بينه وبين الذوات الأخرى في شيء، لكن غيرنا يثبت الاشتراك ولا يتحاشى عن الاعتراف به، يقول المجسمة: إن من أثبت الاشتراك في كل شيء فقد

شبه، ومن نفى الاشتراك في كل شيء فقد عطل، وكلامهم هذا تشبيه صريح، ودفع في الصدر لقوله تعالى (ليس كمثله شيء).

وقد يتحير البعض عند مجادلة المجسمة، فعندما يقول للمجسم إنه يلزم من إثبات الأعضاء للباري تعالى أن يكون مشابها للمخلوقين، يقول المجسم له فأنت تقول أن الله قادر والإنسان قادر فهل هذا تشبيه؟ وقد يجيب عنه بأن الله قادر على الحقيقة والإنسان قادر على المجاز (أي أن الإنسان مقدر)، وهذا صحيح، لكن أصل المسألة قد تخفى، وهي كما يأتي:

الباري تعالى ذات واحدة مستقلة عن كل الذوات الأخرى بتمامها، وقد اكتشفنا تعلق ذاته تعالى بكل المقدورات وكل المعلومات بالأدلة، أي أنا نكتشف تعلقات هذه الذات، لا أننا نكتشف أعراضا زائدة عليها، ولو قلنا إن الباري تعالى قادرة بقدرة والإنسان قادرة بقدرة، لكان في ذلك اشتراك بين الله تعالى والبشر في ذات وعرض هي القدرة، فالله تعالى ذات واحدة مستقلة تخالف الأعراض والذوات الأخرى.

ولهذا ترى الأشاعرة لا يقدرون على مجادلة السلفية في نفي الجسمية عن الله، لأنهم عندما يلزمون السلفية بلزوم الاشتراك بين الباري تعالى وبين المخلوقين في الجسمية، يلزمهم السلفي بالاشتراك بين قدرة الله وقدرة البشر، ونحن ننفي ذلك رأساً كما بينت.

- **مع مذهب وحدة الوجود؛**

إذا قلنا إن الإنسان قادرة بقدرة فسنقول بأن القدرة حادثة أي أنها ممكنة للإنسان وليست واجبة، وبالتالي سنسأل من الذي أحدثها للإنسان، لأن القدرة ممكنة وكل ممكن بحاجة إلى مرجح، وإذا قلنا إن الباري قادرة بقدرة، فهذا يعني إن القدرة ممكنة له تعالى، وبالتي سنسأل عن المرجح، فللخروج عن السؤال سنجيب أن الباري هو القدرة نفسها، والقدرة نفسها لا تحتاج إلى مرجح.

والمهم هنا هو ما سيلزم عن هذا الكلام:

1- فإذا قلنا إنه تعالى قادر بقدرة، فسيلزم مشاركتنا له في القدرة، فإن قيل لنا إنه تعالى قادرة بقدرة ونحن قادرون بقدرة، لكن قدرته تخالف قدرتنا بأنها واجبة وقدرتنا ممكنة، قلنا إنه لا يعقل عرض إلا وهو ممكن.
2- وإذا قلنا أنه هو القدرة نفسها، فسيلزم أن كل قدرة عارضة هي الله تعالى.

**وكذلك هو إشكال وحدة الوجود:**

**فإن كان الوجود زائدا في المخلوقات وفي الله تعالى؛** لزم أن يكون تعالى مشاركاً لنا في الوجود، أي أن وجوده مماثل لوجودنا من حيث أنه كالعرض.

**وإن لم يكن زائداً لا في المخلوقات ولا في الله تعالى؛** فإن ذلك يعني أن وجود كل شيء هو عين ذاته وليس شيئا زائداً عليها، وهذا هو ما نقول به.

**وإن كان الوجود زائداً في المخلوقات وليس زائداً في الله تعالى؛** ومعنى ذلك أن نكون موجودين بوجود والباري تعالى هو الوجود نفسه، ويلزم من ذلك أن يكون الوجود الزائد في المخلوقات هو الله تعالى (أقول يلزم، وإلا فإن الكثير يذهبون إلى هذا القول دون الالتزام بذلك)، ومن لم يلتزم بذلك فإنه يلزمه أن يكون الوجود العارض في المخلوقات مماثلاً لذات

الله تعالى، فيلزم في كل وجود أن يكون قديماً ثانياً وله كل صفات الباري.

ولا يهولنك العبارات التي يطلقونها ليتوصلوا بها إلى هذه المذاهب الكفرية، فإنهم إنما يسلكون هذه الأقوال بالعبارات المشكلة لكي يصاب القارئ بالإرهاق فلا يصل إلى مرادهم، ثم يظن لأجل ذلك أن لديهم إدراكاً بعيد المدى لا يتمكن هو من الوقوف عليه.

وأول مدخل لهم هو من خلال اشتراك الوجود، فإن المعلوم أن الوجود مشترك بين الذوات، فهل الاشتراك معنوي أو لفظي، فإذا أجيب بأن الاشتراك معنوي ألزموا غيرهم  القول بزيادة الوجود في المخلوقات وفي الله، أو في المخلوقات فقط على ما تقدم، وإذا أجيب بأن الاشتراك لفظي ألزموا غيرهم مخالفة الضرورة، والذي أجبت به على الاشتراك في الذوات أجيب به هنا، وقد قلت: (ثم إنه لا يوجد اشتراك بين الذوات الثلاثة في شيء من حيث حقيقتها، فالاشتراك بين الذوات يشبه أن يكون اشتراكاً لفظياً من حيث أن المشترك اللفظي هو اللفظ الواحد الموضوع على حقائق متعددة، ولفظ الذات لفظ واحدٌ يراد به حقائق متعددة، لكنه في الحقيقة ليس مشتركاً لفظياً، لأن المشترك اللفظي يفترق عن المشترك المعنوي بأنه لا يمكن جمع حقائقه في حدٍ واحد، ونحن قد جمعناها في حدٍ واحدٍ، وهو أن الذات هي ما يصح العلم به على انفراده، ولهذا أقول إن الاشتراك بين الذوات هو معنوي، لكن الاشتراك ليس في الحقائق نفسها، لكنه اشتراك في تعلق العلم بها، ومعلوم أن تعلق العلم ليس هو نفس المعلوم.)

أي أن الوجود مشترك معنوي، إلا أن ذلك لا يقضي بزيادة الوجود، لأن الاشتراك هو من حيث صحة العلم بالذوات، أي من حيث التعلق.

ثم إنهم لما قالوا إن الوجود مشترك بين الذوات، **وقع السؤال:** إذا كانت ذات الجسم وذات العرض وذات الباري تشترك في الوجود ففي ماذا تفترق؟

**قلت:** والمذاهب في ذلك ثلاثة (وهذا التقسيم منهم):

1- أصالة الوجود واعتبارية الماهية
2- أصالة الوجود وأصالة الماهية.
3- أصالة الماهية واعتبارية الوجود.

1- فأجبنا بعدم الاشتراك رأساً، وهذا ما يسمونه بأصالة الماهية واعتبارية الوجود.
2- وأجاب غيرنا إن الاشتراك في الوجود والافتراق في الماهية، وهذا هو القول بأصالة الوجود وأصالة الماهية، ويلزم منه ثبوت الذوات في القدم، وأن قدرة الباري إنما هي في إضفاء الوجود عليها، ويلزم منه أيضاً الاشتراك بين وجودنا ووجوده تعالى، فإن قيل بأن وجوده تعالى واجب ووجودنا ممكن قلنا بأنا لا نعقل زيادة إلا ونعقل تخصيصاً بين الشيء وما هو مزيد عليه، وذلك يتنافى مع القدم ضرورةً، ثم إن هذا المذهب قاد البعض إلى القول بالحلول والاتحاد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، لأنهم نفوا أن يكون لدينا وجود، ولا وجود إلا لله، ثم إن الوجود الذي هو الله تعالى قد حل في الذوات الأخرى واتحد معها.
3- وأجيب أيضاً إن الاشتراك في الوجود والافتراق في الوجود، أي أن الاشتراك اشتراك مشكك، وهذا هو القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وقد قيل إن الافتراق هو في الوجوب والإمكان، وقيل إنه في الشدة والضعف.

**وينبغي إزاء ذلك توضيح التالي:** هناك فرق بين تعدد الوجود، وبين كون الوجود وجوداً واحداً، والقول بالاشتراك مبني على كون الوجود متعدداً، والقول بتعدد الوجود مع اشتراكه يقتضي المماثلة في الوجودات، ولهذا فر الأشاعرة إلى القول بالفرق بين الوجودين بالوجوب والإمكان، أي لما كان أحدهما

حاصلاً في القدم كان واجباً، ولما كان الآخر حاصلاً بعد أن لم يكن كان ممكناً.

يتوصل أهل وحدة الوجود إلى مذهبهم من خلال القول باشتراك الوجود، مع أن القول بالاشتراك يقتضي التعدد، ومذهبهم مبني على أن الوجود واحد وهو وجود الله تعالى، وبناء على ذلك كان ينبغي أن يكون سؤالهم: **إذا كان الوجود واحداً، فالاختلاف في ماذا؟**

أ- **فإما أن يجيبوا:** إن الوجود واحد والاختلاف في الماهيات؛ وهذا يعني أن الباري تعالى أضفى وجوده على الذوات القديمة، فاتصفت بالوجود الذي هو الباري تعالى، وهذا مشبه لعبارات الكثيرين منهم، وترى كلماتهم تشبه وجود الله كالشمس التي ظهرت على الصور فأظهرتها بعد أن كانت محتجبة، إلا أنهم لا يقرون به، بل يشير البعض منهم إلى أن هناك معنى باطلاً لوحدة الوجود ومعنى صحيحاً، وهذا هو المعنى الباطل، لكنهم عندما يبطلون هذا المعنى، فإنهم لا يبطلون المعنى القادم، ولهذا قد يُتوهم من نفيهم لهذا المعنى نفيهم لوحدة الوجود، وقد ينتقد بعضهم هذا المعنى بأنه يلزم منه الحلول، أي حلول وجود الله في الذوات، وهم ليسوا حلولية.

ب- **وإما أن يجيبوا:** إن الوجود واحد ولا ثبوت للماهيات أصلاً، لكن الافتراق عندهم إنما هو في الصور والأشكال التي يتجلى وجود الله بها، وهذا هو الجواب الذي يعتمدونه، أي أن الوجود الذي هو الله تعالى يختار أن يظهر بصورة ما ثم بصورة أخرى، وبمعنى أوضح فالوجود الذي هو الباري تعالى يتشكل بأي شكل يريده، وليس هناك شيء غير وجود الباري.

**وهذا كلام أحد أعلامهم في بيان مقصودهم، وهو عبدالغني النابلسي:** (واعلم أن ليس المراد بوحدة الوجود خلاف ما عليه أئمة الإسلام، بل المراد في ذلك ما اتفق عليه جميع الخاص والعام، وما هو معلوم من الدين بالضرورة من غير إنكار أصلاً من مؤمن ولا من كافر، ولا يتصور فيه إنكار عند العقلاء من الأنام. إن جميع العوالم كلها على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى لا بنفسها، وإذا كان كذلك فوجودها الذي هي موجودة به في كل لمحة هو وجود الله تعالى، لا وجود آخر غير وجود الله تعالى. فالعوالم كلها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصلي، وأما من جهة وجود الله تعالى فهي موجودة بوجوده تعالى، فوجود الله تعالى ووجودها الذي هي موجودة به وجود واحد، وهو وجود الله تعالى فقط، وهي لا وجود لها من جهة نفسها أصلاً، وليس المراد بوجودها الذي هو وجود الله تعالى عين ذاتها وصورها، بل المراد ما به ذواتها وصورها ثابتة في أعيانها، وما ذلك إلا وجود الله تعالى بإجماع العلماء العقلاء منها، وأما ذواتها وصورها من حيث هي في أنفسها، مع قطع النظر عن إيجاد الله تعالى لها بوجودها سبحانه، فلا وجود لأعيانها أصلاً. وأما الوجود الذي به تلك الذوات والصور موجودة فلا شك بأنه وجود الله تعالى عند جميع العقلاء بلا خلاف، وكلام المحققين من أهل الله تعالى عن هذا الوجود لا عن الوجود الذي هو عين ذات الموجود، فالخلاف في رد القول بوحدة الوجود وقبوله، مبني على تعيين المراد بالوجود، فمن فسره بعين ذات الوجود يرد القول بوحدة الوجود، لإثباته وجوداً حادثاً، هو عين ذات الموجود الحادث، ومع ذلك رده للقول بوحدة الوجود محض خطأ، لأن هذا الوجود الحادث الذي يزعم أنه وجود ثان غير وجود الله تعالى، قائم عنده بوجود الله تعالى، فرجع الوجود كله إلى وجود الله تعالى عنده أيضاً. ومن فسر الوجود بها صار بيان الوجود الموجود الحادث موجوداً، فإنه يقبل القول بوحدة الوجود ويعتقده حقاً، وهو الصواب الذي ترجع إليه الأقوال جميعها، لأن وجود الله تعالى الذي به كل موجود

موجوداً بإجماع العقلاء، فالخلاف في ذلك لفظي راجع إلى تفسير المراد من لفظ الوجود.)[8]

وقد يحاول البعض تمرير وحدة الوجود بأي شكل كان، ومنهم بعض الإمامية ممن ينتهج نهج صدر المتألهين، فإنه مصرح بوحدة الوجود، والعجيب أنه يبرز من قبل الدولة الإيرانية وبعض كبار المراجع على أنه أحد أهم مفكري الإمامية، وذلك خطير جداً.

- **السؤال الثاني وامتداد الإشكالية إلى الصفات الأخرى؛**

بالعودة إلى السؤال الثاني: (لماذا نقول إن الباري تعالى عالمٌ بكل المعلومات، وقادر على كل الممكنات، بينما الإنسان عالمٌ بأشياء محدودة، وقادر على أشياء محدودة؟) نجد أن الإشكالية تمتد إلى مفهوم الأعراض ككل، ولتوضيح ذلك:

أ- إذا سألت أهل الاحتمالي الثاني (ومنهم الأشاعرة): لماذا تقولون بتعلق قدرة الله وعلمه بكل شيء؟ بينما تقولون بتعلق علم الإنسان وقدرته ببعض الأشياء دون بعض؟ فستكون إجابتهم: أما الباري تعالى فقدرته وعلمه واجبان له تعالى، ولما كانا واجبين كانا متعلقين بكل معلوم وكل مقدور.
وأما الإنسان فقدرته وعلمه ممكنان، ولما كانا جائزين دخل التخصيص في متعلقاتهما، لأن التخصيص في التعلق ببعض الأشياء دون بعض لا يكون إلا بمخصص.

ب- وإذا سألت أهل الاحتمال الأول ذلك السؤال، فستكون إجابته: إن ذات الباري تعالى تعلقت بكل المقدورات وكل المعلومات لأنها تعلقت بأحدها من غير واسطة عرض، فيلزم أن تتعلق بجميعها، لأن نسبة الذات مع الجميع على السواء، أما الإنسان فلما كانت قدرته عرضا فإنها تتعلق ببعض المقدورات دون بعض، ولما كان علمه عرضاً فإنه يتعلق ببعض المعلومات فقط

---

[8] إيضاح المقصود من وحدة الوجود.

دون بعض، ولو كانا ذاتيين للزم تعلقه بكل المقدروات وكل المعلومات.

أي أن أهل الاحتمال الأول يقولون إن الذات إذا تعلقت بنفسها وجب تعلقها بجميع المتعلقات الممكنة، وإذا كان تعلقها بواسطة عرض كان تعلقها محدوداً ببعض المتعلقات، وأهل الاحتمال الثاني يقولون إن الذات إذا كان تعلقها بواسطة عرض واجب الوجود كان تعلقها بجميع المتعلقات الممكنة، وإذا كان تعلقها بواسطة عرض ممكن الوجود كان تعلقها محدوداً ببعض المتعلقات.

**وهذا كله لا يصح، للتالي:**

1- لأن الذوات لا يغيرها شيء، ونحن إنما نقوم باكتشاف خصائص كل ذات، ولا يصح أن نفرض عرضاً يغير في خصائص الذات التي عرض عليها، لأن الذوات لا تخرج عن ذاتيتها، فالفهم العام للأعراض فهم خاطئ، لانطلاقه من فرضية تغيير الأعراض في خصائص الذوات.

2- إنه لا يخلو: إما أن تكون الذات هي ما تتعلق بالأشياء، أو أن العرض هو الذي يتعلق بالأشياء، أو أن العرض سمح للذات بالتعلق ببعض الأشياء، فالفرض الأول يغني عن افتراض العرض، والفرض الثاني يعني أن العرض هو من تعلق ولا حاجة لفرض الذات الأخرى، والفرض الثالث يعني أن الذات خرجت عن كونها لا تتعلق بالأشياء إلى كونها متعلقة، وذلك مستحيل كما تقدم، فلا يصح فرض عرض يخرج الذات عن ذاتيتها، ولو جاز لجاز أن نفرض عرضاً يخرج الذات عن الحاجة إلى ذلك العرض، وهو خلف.

3- أن فرض عرض يسمح للذات بالتعلق هو فرض لذات لا طريق إلى إثباتها ولا يمكن أن يكون إليها طريق. وهذا لا يصح لأنه يفتح باب الجهالات.

4- إن معنى قولنا إن الذات متعلقة: أي أنه لما كانت نسبة الذات مع جميع الممكنات على السواء، وحصل أن تلك الذات تعلقت بأحد الممكنات، علمنا أنها متعلقة بكل الممكنات الأخرى،
لأن نسبتها إلى الذات كنسبة الذات التي علمنا تعلقها، وهذا لا يكون إلا مع ذات غير متحيزة، لأن التحيز يفرض محدودية النسبة، فعندما نفرض عرضاً فذلك يعني أن نسبته محدودة بالذات المعروضة، إذ ليست نسبته مع الذوات الأخرى السواء، وهكذا فإن الذات المعروضة محدودة النسبة بالذات المعروضة، ونسبته إلى الذوات الأخرى ليست على السواء مع الذات التي عرضت عليه.

5- لو كان العرض الذي يعرض على الذات يسمح للذات أن تتعلق ببعض الأشياء دون بعض، للزم من ذلك أن تتعلق الذات بكل ما يصح التعلق به، ولا معنى لفرض تعلق الذات ببعض الأشياء دون بعض، وإذا فرضنا عرضاً متعلقاً فذلك يفرض القول بمساواته للقديم تعالى، فيلزم كونه قديماً ويلزم ألا يكون عرضاً.

6- إن فرض التعلق هو فرض باعتبار الذات في نفسها، وفرض إمكان التعلق يعني أن الذات لم تكن متعلقة ثم تعلقت، وهذا يجعل الإمكان والوجوب أحكام تعلم بين ذاتين كما سيأتي في الجواب على الأشاعرة، وهذا يقودنا إلى وحدة الوجود كما تقدم.

7- ولمزيد من البيان؛ فإن فرض أعراض للباري تعالى، يعني فرض علاقتين:

أ- **علاقة بين الباري تعالى وبين العرض؛** وهذه العلاقة ستكون: إما بالحلول أو بمجرد النسبة:

**إن كانت بمجرد النسبة:** فيلزم أن يكون كل ما ثبت فيه نسبة مع الباري أعراضا له تعالى، فيلزم أن تكون الأجسام والأعراض كلها أعراضا لله تعالى الله عن ذلك، ويلزم أكثر من قديم، لأنه لا معنى لكون العرض موجوداً قديماً والباري تعالى موجودا قديما ولا علاقة بينهما إلا تعدد القدماء، ويلزم اشتراكهما في كل الصفات كما تقدم، ، ثم

إذا جاز أن تكون هناك علاقة بين الباري تعالى وبين العرض بمجرد النسبة، فيلزم أن تسري هذه العلاقة مع كل ما هو مساوٍ له، فيلزم الاستغناء عن العرض رأساً.

**وإن كانت العلاقة بالحلول:** أي حلول العرض أو قيامه بالله تعالى، فيلزم من ذلك ألا تكون نسبته تعالى مع جميع الممكنات على السواء، لأن ذلك العرض يجعل العلاقة محدودة بالعروض، والمعلوم أن عروض العرض يمنع العلاقة مع غيره من الأعراض، ويلزم أن نفرض محدثاً للعرض، لأنا لا نعقل اختصاصاً بين ذاتين إلا بفاعل مختار، أي أن أحد الذاتين أو كليهما محدث من العدم.

**ب- وعلاقة بين العرض وغيره من الممكنات؛** وهذا العلاقة هي بمجرد النسبة بين العرض وبين الممكنات، وهذا لا يصح، لأن علاقته الأولى لا تجعل نسبته مع الممكنات الأخرى على السواء، ولأن هذا يعني أن العرض هو العالم وهو القادر، أو أنه أوجب التعلق للباري تعالى، وهذا لا يصح لأن فيه انقلاب للذوات، ولأن الإيجاب للغير عبارة عن حكم بين ذاتين، وقد تقدم أن الوجوب والإمكان من أحكام الذات بمفردها.

8- وإذا فرضنا عرضاً يخرج الذات التي عرض عليها عن أحكامها الذاتية، فإن ذلك يقضي بمحالات لا حصر لها، وسأورد بعضاً منها على الأشاعرة:

1- صحة تجويز عرض يجعل الجوهر غير محتاج للأعراض، فلا يعود حادثاً، ثم إذا انقلب الجسم واجب الوجود والعرض واجب الوجود، ففي ذلك وجوب العلاقة بينهما، فيكون قادرا على كل شيء وعالماً بكل شيء.

2- وصحة تجويز عرض يجعل انفصال الأعراض القديمة عن الله ممكناً بعد أن كان ممتنعا، لأن الفرض أن العرض سيخرجه عن ما هو واجب، كما أن الباري عندهم ليس متعلقاً بالمقدورات والمعلومات لكن

العرض أخرجه عن شيء ذاتي وأعطاه التعلق، ولا يقال إن عروض العرض الحادث ممتنع، لأن الفرض أن عدم إمكان العروض صفة ذاتية يجوز الخروج عنها بعرض.

3- وصحة تجويز عرض محدث يجعل الأعراض المحدثة ممتنعة الانفكاك.
4- وصحة تجويز عرض يجعل ذات الباري تتعلق بذاتها، فتستغني عن العرض، وهو فرضنا.
5- وصحة تجويز عرض يجعل القديم متعلقاً بكل المشتهيات، ولا يقال إن المشتهيات من خصائص الأجسام، لأن الفرض أن العرض سيسمح للشيء بما كان ممتنعاً بمفرده.
6- وصحة تجويز عرض يعطي الجسم القدرة على فعل الأجسام، فلا يعود لدينا دليل على عدم جسمية خالق الأجسام.
7- وصحة تجويز عرض يسمح للذات أن تتعلق بالمستحيلات بعد أن كان ذلك ممتنعاً، وإذا جاز ذلك، فلا يقال إنه احتمال ضعيف، لأن المستحيل إذا جاز، جاز أن يكون الضعيف أقوى احتمالاً من القوي!، بل ويجوز كل محال.
8- فإن قيل بأن ذلك يلزمنا أيضاً، أي أن نفرض تعلقاً للقديم بالمحالات، قلت: لا يلزم، لأننا نقول إن الذات تتعلق بالممكنات ولا تتعلق بالمحالات، ولا يمكن خروج الذات عن ذاتيتها، لكن فرض عرض يخرج الذات عن ذاتيتها يسمح بذلك.

- **مفهوم العرض**: ولهذا أقول إن العرض ليس عبارة عن ذات متعلقة بالممكنات، ولا عن ذات تسمح للذات التي عرضت عليها أن تتعلق بالممكنات، بل عبارة عن ذات من الذوات الممكنة تعرض على محل الذات التي لا نسبة بينها وبين الممكنات الأخرى، والعروض في المحل يسمح للذات

المتعلقة أن تتعلق بذلك العرض بعد أن كان التعلق ممتنعاً (وسبب عدم النسبة بينها وبين الممكنات هو أنها في محل، وبالتالي فليست كل الممكنات مع تلك الذات على السواء، فلا تكون مع السواء إلا مع ما هو في محلها).

- وسنأتي على مزيد بيان لذلك، لكن أقول هنا: إن الذوات إما حالة أو محلولة أو لا حالة ولا محلولة، فالأعراض هي الذوات الحالة، والجسم هي الذات المحلولة والله تعالى ليس حالا ولا محلولا.
- وقد تكون العلاقة بين ذات وأخرى بالعروض وقد تكون بمجرد النسبة كما تقدم.
- والذوات التي لها علاقة مع غيرها بمجرد النسبة: ذات الباري تعالى، والروح المدركة الحالة في الجسم، لكن ذات الباري تعالى لما كانت نسبة جميع الممكنات إليه على السواء، كانت التعلق واقعاً مع الجميع،
أما الروح فلما كانت نسبتها محدودة مع ما هي عارضة عليه لم تكن جميع الممكنات إليها على السواء، ولهذا فإن الجسم لما كان لا يعرض عليه في الوقت الواحد سوى عرض واحد، كانت نسبة الروح محدودة بذلك العرض الذي أمكن عروضه على الجسم في ذلك الوقت.

- **مع أهل الاحتمال الثاني:**

1- أوقع إثبات المعاني الأشاعرة في التحكم؛ حيث أثبتوا علماً لله يجعل الله يعلم بكل المعلومات، وقدرة لله تجعله تعالى يقدر على كل المقدورات، ثم أثبتوا له تعالى إرادة، لكنها لا تجعله تعالى يريد كل ما يصح أن يراد، مع أن قاعدتهم تقضي بأن العرض إذا كان واجباً فإنه يوجب للذات التعلق بكل الممكنات، وقد غالطوا بأن قسموا الإرادة إلى صلوحية وتنجيزية، وهكذا قسموا القدرة والعلم، وهذا لا ينفعهم في شيء، لأن السؤال في الأساس هو إذا كان الباري تعالى متعلقاً من حيث القدرة بكل الممكنات، فلماذا يوجد ممكنا دون آخر،

ونحن نجيب أن المرجح للبعض دون الآخر هو علمه بحسن ذلك الفعل (وهو اشتماله على مصلحة)، ولا شك أن بعض الممكنات حسن وبعضها قبيح (لاشتمال البعض على مصلحة وعدم اشتمال البعض الآخر على مصلحة)، ولهذا فإن المرجح هو للتفاوت في الممكنات ومغايرتها لبعضها البعض، لكن الأشاعرة لا يثبتون تفاوتاً بينها، ولا يعترفون بالحسن والقبح أصلاً، ولهذا فإنهم يثبتون إرادة للباري ترجح بعض الممكنات على بعض، والإشكال هو أنه إذا كانت الإرادة واجبة له تعالى فيلزم أن تتعلق بكل الممكنات، فلماذا يرجح بعضها دون بعض؟!

2- وقد وقع الأشاعرة في مأزق لا يحسدون عليه؛ وهو أنه إذا كانت أفعال الله لا توصف بالحسن والقبح فيجوز أن يفعل القبيح (تعالى الله عن ذلك) ولهذا قيل لهم: فكيف نأمن أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) نبي صادق، لأنه وإن كانت لديه معجزات، فيجوز أن يؤيد الله الكاذب بالمعجزات لو لم يكن ذلك قبيحاً، فكان جوابهم: (لو كان كلام الله محتملا للصدق والكذب معاً لكان مخلوقاً، ولكن كلامه ليس مخلوقاً، فليس محتملاً للصدق والكذب، بل لا بد أن يتصف بأحدهما فقط، وقد ثبت أن في كلام الله تعالى ما هو صدق، فيلزم صدق جميع كلام الله، ومن ذلك أن محمداً رسول صادق من عند الله) وهذا سخيف جداً لما يلي:

1- إن كلام الله عندهم هو المعنى القائم بذات الله، وللتقريب فإن الإنسان قبل أن يتكلم يتصور المعاني التي يريدها ثم يوجد الكلمات التي تصف تلك المعاني، فكلام الله تعالى عندهم هو المعنى القائم بالنفس الذي بسببه يحدث الكلام، ونحن نمشي على قاعدتهم، فإذا فرضوا معنى قائما بذات الله، فذلك يوجب تعلقه بكل ما يمكن أن يتكلم عنه، فلماذا تعلق بالبعض دون البعض.
2- فإن قالوا إنه تعلق بالصدق فقط لأن الصدق شيء خارجي مميز عن الكذب، فهذا يثبت مذهبنا في الحسن

والقبح، أي أن الممكن الحسن مميز عن الممكن القبيح، ولهذا أوجد الباري الحسن دون القبيح.

3- وإن قالوا إن المعنى هو المميز بالصدق دون الشيء الخارجي، فهذا يثبت أن المعنى عرض محدث، لأن اختصاصه بكونه صدقاً (وليس بكل الصدق بل ببعضه) يدل على أنه عارض على الذات، فما الذي خصص الصدق بالعروض عليها؟، وما الذي خصص بعض الصدق دون بعضه بالعروض عليها؟، وببساطة فإن ذلك يثبت ما قلنا في مفهوم العرض، لأنه لا معنى لذلك إلا عروض بعض الصور عليه دون أخرى، وهي الصور التي تكلم عنها، فما الذي خصص بعض الصور بالعروض دون غيرها من الممكنات، ثم إن هذا يثبت أن المعنى القائم بذات الله تعالى لا يتعلق بكل شيء ممكن.
4- ثم يلزمهم إذا جاء في القرآن إنشاء أن يكون القرآن كله إنشاءا، وإذا جاء فيه أخبار أن يكون كله أخباراً، إذا جاء فيه قصص أن يكون كله قصصا، وهلم جرا.
5- ثم يلزم على كلامهم عدم جواز خروج أحد من النار، لأنهم يبنون جواز الخروج على جواز إخلاف الوعيد.
6- ثم إذا كان هذا في الكلام، فكيف بالأنبياء الآخرين الذين ليس لديهم كلام من الله، بل لديهم معجزات أخرى، فمن أين لكم إنه لا يصح تأييد الكاذب بالمعجزات

3- وكما قلت: إن الأشاعرة يعجزون عن إلزام المجسمة، وخلاصة مذهب ابن تيمية إن الله جسم تحله الأعراض، أو بالأصح أن ذات الله تحلها الأجسام والأعراض، تعالى الله عن ذلك، لكن ابن تيمية لا يسمي ذلك الذي أثبته جسماً، ولو صرح بذلك للزمه القول بحدوث الباري، وذلك أن الجسم عنده هو ما يقبل الانقسام، وعلامة الحدوث عنده هي قبول الانقسام، وما لا يقبل الانقسام ليس جسماً، بل

ليس محدثاً، ولما كان الباري لا يقبل الانقسام لم يكن محدثا،
وسبب عدم قبول الانقسام هو قدمه، فالباري تعالى عنده له يد وعين ورجل، واليد مغايرة للعين ومغايرة للرجل، لكن يمتنع انفصال اليد عن غيرها بسبب القدم، أي لما كانت العلاقة حاصلة في القدم كانت علاقة واجبة لا يجوز انفكاكها، وهذا كله هراء وتجسيم بليد، لكن الشاهد إن علامة الحدوث عنده هي الانفصال ولما كانت العلاقة قائمة في القدم امتنع الانفصال وهو كقول الأشاعرة في المعاني، وقد قلت إن المغايرة تستلزم إما الحدوث، أو عدم وجود علاقة فيلزم تعدد القدماء،
ثم إن علامة حدوث الجسم ليست قبول الانقسام، لأنه يمتنع انقسام الأجسام إلى ما لا نهاية، وهذا معلوم بالضرورة، فلا بد من وجود جسم لا ينقسم، بل إن علامة حدوث الأجسام هي ملازمتها للأعراض المحدثة، وهو ما يصف به ابن تيمية الله تعالى، فإنه لا يتورع عن إثبات حركات محدثة قائمة بذات الباري تعالى، ولعل هذا هو المدخل للأشاعرة إلى الرد على ابن تيمية، ولو لم يلتزم بأعراض محدثة والتزم بأعراض قديمة قائمة به لما وجدوا إلى الرد على تجسيم ابن تيمية سبيلا.[9]

4- **وأنبه** إلى أن مذهب مثبتي المعاني -ومنهم الأشاعرة -في الإمكان والوجوب وأنها أحكام بين ذاتين إنما يستشف من استدلالاتهم وتصرفاتهم، لكن الأشاعرة لا يصرحون بذلك، بل يجلعونها أحكاماً للذات الواحدة كما نقول، وهذا تعريفهم للأحكام العقلية: "الواجب: هو ما لا يتصور في العقل عدمه، والمستحيل: هو ما يتصور في العقل وجوده، والممكن: هو ما يصح في العقل وجوده وعدمه."
والذي يظهر لي أنهم لما أدركوا إشكالية وحدة الوجود جعلوا الإمكان والوجوب أحكاماً للذات الواحدة باعتبار وجودها وعدمه، لكن ذلك لا ينفعهم، لأن لازم مذهبهم أن

[9] وقد كنت أريد التوقف مع المجسمة بشكل مستقل، إلا أني رأيت أن البحث سيطول على خلاف ما كنت أتصور.

تكون أحكاماً بين ذاتين وإلا عاد ذلك على تلك المعاني بالنقض، ولتوضيح ذلك:
**يقول الأشاعرة**: إن سبب تعلق علم الباري تعالى وقدرته بكل المقدورات والمعلومات هو لوجوب القدرة والعلم له تعالى كما تقدم، إذ لو كانا ممكنين كان يلزم من ذلك تعلق الذات ببعض المتعلقات دون بعض، وإذا كان الوجوب والإمكان أحكاماً للذات الواحدة باعتبار وجودها وعدمه،
فالذوات الواجبة إنما هي ذات الباري وذات القدرة، أو ذات الباري وذات العلم، أما ما تتعلق به القدرة والعلم فهي الممكنات، أي أن المتعلَق حكمه باعتبار نفسه هو إمكان الوجود والعدم، فمن أين يلزم من وجوب الوجود للباري تعالى أن يتعلق بكل المقدورات والمعلومات،
**إن قيل**: لأجل إيجاب القدرة والعلم له التعلق بكل المقدورات، **قلنا:** إن إيجاب القدرة والعلم للباري تعالى هو حكم بين اثنين، وإن إيجابها للباري تعالى هو إيجاب التعلق بغيره، وذلك حكم بين اثنين.
**فإن قالوا:** إن القدرة والعلم هما ما يتعلقان رأساً بالمقدورات والمعلومات، **قلنا:** فمن أين يلزم من وجوب وجود القدرة والعلم أن يتعلقا بكل المقدورات والمعلومات، فإن وجوبها هو وجوب وجودها في نفسها، لا وجوبها باعتبار غيرها، فلا مناص لهم من القول بأن وجوبها هو وجوبها باعتبار غيرها، فيلزم تعلقها بكل الممكنات، وهذا هو ما نريده من أنها أحكام تعلم بين ذاتين.

**وهذا الإشكال لا يرد علينا أصلا؛** لأنا لا نفرق بين ذات متعلقة وأخرى، فقد تكون الذات المتعلقة واجبة الوجود، وقد تكون ممكنة الوجود أي محدثة، وعلى كلا الحالين يلزم أن تتعلق بجميع الذوات التي هي مساوية للذات التي تعلقت معها.
أي أن الذوات تتصف بالحدوث وعدم الحدوث، وهذه أحكام ذاتية لا تنفك عنها، والتعلق وغيره من أحكام الذات التي

نبحث عنها باعتبار الذات فقط، لأن الذات إذا كانت متعلقة فهي لا تخرج عن ذلك، وإذا لم تكن متعلقة لم تخرج عن ذلك.

**فلو قيل:** إن القدرة والعلم متعلقان وهذه أحكام لنفس الذات، **قلنا:** فإن كانا أحكاماً لنفس الذات فلا يصح لكم التفريق بين الذات الواجبة الوجود والذات الممكنة الوجود في وجوب التعلق وعدم جواز الخروج عنه، فما سبب محدودية تعلق القدرة والعلم في الإنسان، وليس لهم أن يجيبوا بإجابتنا، لأنهم لو أجابوا بأن الإنسان يتعلق بالمعلومات التي تعرض عليه للزمهم القول بنفي القدرة والعلم الزائدان في الباري تعالى، أو أنه تعالى متعلق بالقدرة والعلم العارضان عليه فقط، فلا يكون قادراً ولا عالماً بكل شيء، تعالى الله عن ذلك.

5- **ثم لنضعهم أمام خيارين:** إما أن يكون الوجوب والإمكان أحكام للذات الواحدة، أو أنها أحكام للعلاقة القائمة بين ذاتين؛

أ- إن كانت أحكاماً للعلاقة القائمة بين الذاتين؛ فيلزم من ذلك وجوب أي علاقة تقوم بين ذاتين ما دامت تقوم في القدم، ولو بين الجسم والحركة مثلاً، هل الوجوب لأجل العلاقة، فيلزم وجوب أي علاقة مع أي ذاتين مفروضين، ولو بين جسم وحركة، وهذا يقضي بعدم معرفة حدوث الكون، لأنا وإن شاهدنا حدوث بعض الحركات أو بعض الأعراض، فلا نأمن أن تكون غيرها قد قامت علاقتها في القدم.

ب- وإن كانت أحكاما للذات الواحدة؛ فيلزم صحة انفكاك العلاقة القائمة، لأن الوجوب والإمكان منصب على وجود الذاتين، لا على قيام ذات بأخرى، وإذا جاز انفكاكها ففي ذلك جواز عدم الأعراض، لأنها لا تقوم بنفسها، فتكون

الأعراض محدثة، وتكون الذات التي تلازم المحدثات محدثة مثلها.[10]

6- وأرجو أن يتأمل القارئ هذا الإشكال: ففي تفصيل الأشاعرة للأحكام العقلية، يقولون: إن الأمور والأشكال المفروضة في الذهن تكون: إما منسوبة إلى الوجود، أو إلى العدم والوجود على السواء، أو إلى العدم، فالأولى هي الواجبة الوجود، والثانية هي الممكنة الوجود، والثالثة هي المستحيلة الوجود.

فإذا جرينا على قاعدتهم في نسبة الذات إلى ذات أخرى، تكون نسبة الذات القديمة إلى ذات أخرى عقلا هي الإمكان، لأن نسبة أي ذات مع وجود الذات الأخرى ومع عدمها على السواء.

**فإن قالوا**: إن العبرة بالنسبة الواقعية لا بالنسبة العقلية، أي أن الذات القديمة لما وجدت مع ذات قديمة أخرى في القدم كانت العلاقة واجبة، **قلنا:** فهذا يقضي باستحالة الممكنات، لأن نسبتها وإن كانت -في العقل- مع الوجود والعدم على السواء، فإنها منسوبة واقعاً إلى العدم، وهذا يقضي باستحالة خروج أي ممكن من العدم!.

**ولهذا قلت** إن الذوات لا تخرج عن ثلاث احتمالات:

1- فإما أن تكون الذات لا حالة ولا محلولة.
2- وإما أن تكون الذات محلولة.
3- وإما أن تكون الذات حالة.

---

[10] وهذا تنزلا، وإلا فحتى مع وجوب العلاقة، فإن فرض الأعراض يقتضي جواز عدمها، لأنها ما دامت لا تستقل ولا تقوم بنفسها، فذلك يعني جواز عدمها، وفي ذلك حدوثها. ثم إنه لا يصح فرض علاقة واجبة إلا بفرض وجوب وجود العرض بنفسه، وهذا الفرض يقتضي صحة انفكاك العلاقة، ولا يصح فرض عرض إلا وهو جائز الوجود، وهذا يتنافى مع وجوب الذات ووجوب العلاقة.

وعلاقة الذات بغيرها إما أن تكون بالحلول أو بمجرد النسبة بينها وبين غيرها، فإن كانت العلاقة بالحلول، فالحلول محدود بذات واحدة، وإن كانت العلاقة بمجرد النسبة فيلزم شمول العلاقة لكل مساوٍ لما وقعت العلاقة معه.

**وقد علمنا ذات الباري؛**

1- فعلمنا أنه تعالى ليس جسماً، ولو كان جسماً للزم مشاركته للجسم في الحدوث، ولو كان عرضاً للزم مشاركته له في الحدوث. ولا يمكن أن يحدث الجسم جسمٌ؛ لأن الجسم لا يتعلق بشيء من غير مماسة أو حلول، وذلك لا يصح حال عدمه، فيلزم من هذا أن من أحدث الجسم ليس بجسم، ولم يحدثه بالمماسة أو الحلول.

2- وهو تعالى قادرٌ على كل شيء؛ لأنه أحدث الجسم بمجرد كونه ذاته، أي أنه الجسم كان ممكنا قبل حدوثه، وتعلق الباري تعالى به بمجرد كونه ممكناً، وهذا يعني لزوم تعلق الباري تعالى بإحداث جميع الممكنات.

3- وهو تعالى عالمٌ بكل شيء؛ لأن العلم بالشيء لا يخلو عن طريقين، إما أن ترد المعلومة إلى الذات، وذلك بأن تحل بها، أو أن يمتنع ذلك، فتتعلق الذات بالمعلومة بمجرد كونها ذاتاً، وذلك يقضي بتعلق الذات بكل ما يصح أن يعلم.

4- وهو تعالى قديمٌ لا أول لوجوده؛ لأنه لو كان له أول للزم من ذلك ألا تكون نسبته مع جميع الممكنات على السواء، ولو كان له أول للزم خروج بعض الممكنات عن كونها مقدورة له، ثم إن نسبته مع جميع الممكنات تعني أنه ليس بمتحيز، وذلك يمنع كونه مقدورا، ثم إنا لو فرضنا قادراً آخر أحدثه تعالى، أو سلسلة من القادرين، لكان لا بد من الانتهاء لقادر لا أول لوجوده،
ولا يصح فرض قادر على كل شيء لا أول لوجوده، وقادر على كل شيء لوجوده أول، لأن الاشتراك في كونه قادراً على كل شيء ومتعلقا بكل الممكنات يقضي بالاشتراك في جميع صفات تلك الذات، ومنها كونه لا أول لوجوده.

- **وإذا علمنا ذلك،** فقد يقع التساؤل عن قدرة الإنسان وعلمه؛ حيث قدمنا أنه لا يصح فرض عرض يمَّكن الإنسان من التعلق ببعض المقدورات دون بعض، وبعض المعلومات دون بعض، فما معنى كونها أعراضاً؟

**وسأشرع بالإجابة عن معنى علم الإنسان؛** فقد تقدم أن الذوات إما حالة أو محلولة أو لا حالة ولا محلولة، وأن الجوهر أو الجسم يتعلق ببعض الأعراض بواسطة حلولها به، ولهذا فإن معنى علم الإنسان أن ترد المعلومة إلى الإنسان، ومعنى كون الإنسان مبصراً أن صورة عن الشيء الخارجي انتقلت بواسطة الضوء إلى حواسنا، ومعنى كونه سامعاً أنه الموجات التي أحدثها شيء ما انتقلت إلى مسمع الإنسان.

**أما القدرة؛** فهي لا تخرج عن تحريك جسم الإنسان، وتحريك جسم آخر بواسطة حركة الجسم، وقد تقدم أن الجوهر يتعلق بالحركة بواسطة حلولها به، ولهذا فلا معنى لفرض عرض هو القدرة يجعل الإنسان متعلقاً ببعض المقدورات دون بعض.

**وقد يرد السؤال التالي:** ما هو الشيء الذي جعل الجسم يتحرك بعد أن لم يكن متحركاً، فإن هذا يجعلنا نفرض عرضاً في الإنسان هو القدرة جعل الجسم يتحرك بعد أن لم يكن متحركاً.

**قلت:** لا يصح فرض القدرة والعلم والإرادة والإدراك أعراضاً منفصلة عن بعضها، للتالي:

1- العلاقة بين ذاتين لا تخرج عن حالين: إما عروض ذات على أخرى، وإما أن تثبت العلاقة بمجرد النسبة.
2- يلزم من ثبوت العلاقة بمجرد النسبة أن تتعلق الذات بكل ذات أخرى مساوية للذات التي تعلقت بها في النسبة إليها.
3- العروض لا يكون إلا بين عرض وجسم.
4- لا يصح أن يعرض العرض على عرض.

فإذا فرضنا أن القدرة والعلم والإرادة والإدراك أعراض مستقلة عن بعضها، لكنها جميعاً عارضة على الجسد، فالجسد لا يدرك، فكيف سيتعلق الإدراك بالقدرة، وبمعنى أوضح: إذا أراد الإنسان فعل شيء، فكيف سيفعله، إن قيل بقدرته، فمن الذي سيأمر القدرة بفعل الشيء، إن قيل الإرادة، فكيف تعرف القدرة أن الإرادة أمرتها بفعل الشيء، لأن فرضهما عرضين يمنع من نشوء صلة بينهما إلا بواسطة الجسد، والجسد لا يعقل ولا يدرك،
وهذا يقطع فرصة نشوء تواصل بينهما، فلا يصح فرض ارتباط الإرادة بالقدرة لأنها أعراض، ولا يصح أن يكون ذلك بواسطة الجسم لأنها موجودة معه في كل وقت.
وهكذا فإن فرض القدرة عرضاً غير صحيح، لأن الجسم إنما يفعل بالحركة، فمن الذي ينشئ تلك الحركات، إن قيل القدرة، فالقدرة عرض، والحركة عرض، فما هي الصلة بينهما، وإن قيل إن صلتهما بواسطة الجسد، فكيف يعلم الجسد متى يتحرك والقدرة موجودة فيه على الدوام، وكيف تأمر القدرة الجسد بالحركة في بعض المواضع دون بعض، ولو قلنا إن القدرة تتعلق بالإرادة، بحيث ترجح الإرادة مقدوراً ما على غيره لعاد نفس الإشكال.

والحقيقة أنهم إنما جعلوها أعراضا متعددة للهروب من لزوم إيجاب العرض لأكثر من تعلق، وقد تقدم أنهم يفترضون أن الذات عندما لا تتعلق بذاتها فإن العرض يجعلها تتعلق، لكنه إنما يجعلها تتعلق تعلقاً واحداً، للتفريق بين ما هو بالذات وما هو بالعرض. وقد أوضحت بطلان هذا الفرض من أساسه، فإن الذات لو لم تكن متعلقة بشيء في الأساس فلا يصح فرض عرض يجعلها تتعلق، وإلا لكان في ذلك خروجها عن حقيقة ذاتها، ولو

كانت الذات متعلقة فلا يلزم من ذلك تعلقها بكل الممكنات، بل يلزم أن تتعلق بكل ما هو مساوٍ لما تعلقت به من حيث نسبته إلى تلك الذات.

**ولهذا أقول:** إن الحياة تعرض على الأجسام، فتجعلها في حكم الشيء الواحد الذي هو جسد الإنسان الحي، وهذه البنية الحية هي التي تعرض الروح عليها، فالروح عارضة على الجسم الحي، إلا أنها عرضٌ له تعلق، أي أن له نسبه مع أعراض من غير أن تعرض هي عليه، فهي تتعلق بالمعلومات التي تحل في الجسد بشكل من الأشكال، وهي التي تشعر بالآلام التي تحل بالجسد، وهي التي ترجح فعلاً على فعل، وهي التي تتعلق بالحركات، أي أنها تحدث حركات في مواضع من الجسد.

**وقد نسأل:** إذا فرضنا أن في ذاكرة الإنسان كماً من الصور والمعلومات، فإذا أدركت الروح أحد هذه المعلومات فإنه يجب أن تدرك الجميع على السواء، لأنها إذا كانت ذاتاً وأدركت المعلومة بمجرد النسبة، فإن نسبة المعلومات الأخرى مساوية للمعلومة التي أدركتها، فلماذا لا تدرك الروح جميع المعلومات في وقت واحد؟

**والجواب وبالله التوفيق:** إن حكم الروح حكم ما هي حالة به وهو الجسد، فإن الجسد لا يعرض عليه في الوقت الواحد أكثر من عرض واحد، فإذا فرضنا أن المعلومات تعرض على الفؤاد، فإن الفؤاد جسد تعرض عليه معلومة واحدة في الوقت الواحد، ولهذا فإن نسبة الروح تكون مع جميع المعلومات التي تعرض على الفؤاد، والفؤاد لا يعرض عليه في الوقت الواحد سوى معلومة واحدة، فكان المانع من تعلق الروح بأكثر من متعلق هو من جانب المحل الذي حلت به، وهو أنه لا يحتمل أكثر من عرض في الوقت الواحد، ولو فرضنا أن الفؤاد الواحد يعرض عليه معلومتان في وقت واحد، للزم إذا أدركت الروح أحد المعلومتين أن تدرك الأخرى، لأن الأخرى مع الأولى على السواء بالنسبة للروح.

**وهذا يقرر** أن الباري تعالى لما كانت نسبة الممكنات إليه على السواء، فيلزم من إيجاد أحدها القدرة على جميعها، لأنه ليس حالا ولا محلولاً، والروح مختصة بالجسم، ولا يصح أن نفرض شيئا يقيده تعالى بممكنات دون أخرى، لأنه لا يقيد بعض الممكنات دون غيرها إلا شيء حادث، فمن أحدث هذا الشيء كانت نسبته مع جميع الممكنات على السواء.

- **فالباري تعالى قادرٌ على كل الممكنات:**

لأنه إذا ثبت تعلق الذات بممكن غير محصور بحاصر ثبت تعلقها بجميع الممكنات، وإذا ثبت تعلق الذات بممكن محصور بحاصر ثبت تعلقها مع جميع ما يصح عروضه على ذلك الحاصر.

وقد ثبت تعلق الذات بممكنات غير محصورة بحاصر وهي الأجسام، وهذا يدل على قدرة الباري على جميع الممكنات.

ولهذا لما كانت الروح متعلقة ببعض الممكنات المحصورة بحاصر، كان تعلقها محصورا بما يمكن عروضه على ذلك الحاصر، أي أن حصر التعلق دليلٌ على أن الممكنات المحصورة لا تكون إلا أعراضاً، لأن الحاصر محل، وما يحل ذلك المحل هي الأعراض.

وإذا ثبت أن المحل نفسه محدث (أو الجسم الذي هو محل الأعراض التي تتعلق بها الروح)، كان ذلك دليلا على أن محدثه قادراً على جميع الممكنات، لأن المحل ليس عرضاً حتى نجوز مساواته لبعض الأعراض في عروضها على محل واحد، والمحل لا يعرض على المحل بالضرورة، فإذا ثبت تعلق ذات بإحداث المحل، كان ذلك دليلاً على قدرة الذات على إحداث كل الممكنات، لأنه ثبت تعلق الذات بأحد الممكنات التي لا يحصرها حاصر، فإذا تعلقت الذات بأحدها تعلقت بجميعها على السواء.

**وبشكل أوجز؛** فالذات إما أن تتعلق بممكن محصور مع غيره من الممكنات بحاصر، وإما أن تتعلق الذات بممكن غير محصور مع غيره من الممكنات بحاصر.

**وبما أنه:**

1- لا يحد التعلق إلا الحاصر.
2- الحاصر لا يحصر إلا الأعراض؛ لأنه لن يحصر إلا ما هو حال في محله، ولا يعقل أن يحصر ذاتاً لا علاقة له بها.
3- لا يحصر إلا ما هو حال في محله، فلن يحصر إلا الأعراض ولن يحصر الأجسام، لامتناع حلول الأجسام في ذلك الحاصر، حيث إن المحل لا يعرض على المحل.
4- لا يحد التعلق إلا الحاصر، والحاصر لا يحصر إلا الأعراض.

**ثبت أن** التعلق بإحداث الأجسام دليل على التعلق بكل الممكنات، **وقد ثبت** أن الباري تعالى أوجد الأجسام، **فيثبت** أنه تعالى قادر على كل الممكنات.

- **مع الاحتمال الثالث؛**

تقدم الكلام على أن المعنى المقصود من الإمكان والوجوب لا يخرج عن ثلاث احتمالات:

1- **إما أن أحدها حكم يعلم بين ذاتين وأحدها حكم للذات الواحدة.**
2- **وإما أنها أحكام تعلم بين ذاتين.**
3- **وإما أنها أحكام للذات الواحدة.**

وقد أبطلنا الاحتمال الأول والاحتمال الثاني، فيتعين الاحتمال الثالث، وهو أنها أحكام للذات الواحدة، وأريد أن أستطرد قليلاً في بيان ذلك، فأقول:

إن مرادي هو أن الإمكان والوجوب أحكام للذات الواحدة باعتبار وجودها، أي أن الذات الواحدة إما واجبة الوجود وإما ممكنة الوجود.

والتعبير بوجوب شيء لشيء هو تعبير مجازي يراد به أننا اكتشفنا أوصاف الذات الواحدة.

والتعبير بجواز شيء لشيء هو تعبير مجازي يراد به أننا اكتشفنا ذاتين أو أكثر من ذاتين.

ولا يصح وجوب ذات لذات حقيقة، لأن الوجوب هو حكم لوجود الذات الواحدة، أما نسبة الذات لغيرها من الذوات فلا معنى لوجوبه ولا لجوازه، بل الصواب هو أن الذات الأخرى إما واجبة الوجود أو جائزة الوجود.

وهذا يعني أننا **أولاً**: نكتشف أوصاف الذات الواحدة، ثم إذا أدركنا أوصاف تلك الذات – والتي يستحيل خروج الذات عنها بحال- فإننا **ثانياً**: نكتشف هل تلك الذات واجبة الوجود أو جائزة الوجود.

فإذا قلنا إن الحركة واجبة للحجر، فإن هذا يعني أن هنالك ذاتاً واحدة، ولهذا لن يصح خروجها عن الحركة أو خروجها عن كونها حجراً؟

وإذا قلنا إن الحركة جائزة للحجر، فإن هذا يعني أن هنالك ذاتين: وهما الحجر والحركة، وقولنا بجواز الحركة للحجر يعني أيضاً أن الحركة جائزة العدم عن الحجر، وهذا يعني أنها جائزة الوجود.

والفرق بين قولنا: إن الحجر جائز الحركة، وبين قولنا: إن الحجر جائز الوجود، هو إننا في الأول اكتشفنا ذاتين أحدهما جائزة الوجود، وفي الثاني اكشتفنا ذاتاً واحدة جائزة الوجود.

وهذا يقرر أن مجرد افتراض ذاتين يتنافى مع افتراض الوجوب، لأن التعبير بوجوب شيء لشيء هو تعبير مجازي يعني في الحقيقة أننا اكتشفنا ذاتاً واحدة تتميز بكذا وكذا.

وبهذا يتبين غلط من يفترض وجوباً قديماً بين ذاتين، لأن الوجوب في الأساس يرجع إلى ذاتٍ واحدة، والتي قد تكون واجبة الوجود أو جائزة الوجود.

أما من يفترض أن الوجوب للذات الواحدة والجواز للذاتين، فقد أخطأ من حيث أن المرجع في الجواز هو إلى جواز الذات الواحدة، صحيحٌ أن افتراض جواز ذات لذات يقتضي أكثر من ذات - بعكس الوجوب-، لكن الجواز حكم منصب على كل ذات بحيالها.

ثم إن التقسيم إلى خطوتين- خطوة اكتشاف مزايا الذات، وخطوة اكتشاف إمكان وجودها من وجوبه- هو تقسيم ذهني للتسهيل على القارئ الكريم، وإلا فإمكان الوجود أو وجوبه أحكام للذات الواحدة كالأحكام الأخرى التي لا يصح خروج الذات عنها بحال، فكما أن ذات الجسم ممكنة الوجود فهي أيضاً ممكنة العروض عليها، وقد أحسن العدلية بتجنب لفظ الإمكان، فأطلقوا لفظ الحدوث على إمكان الوجود، وأطلقوا لفظ الصحة على إمكان العروض، وقالوا إن الصحة لا صحة لها، وهو كلام مستقيم، بمعنى أن صحة العروض والحدوث كلها من أحكام ذات الجسم التي لا يصح خروجه عنها بحال.

وإلى هنا انتهى المقصود، أسأل الله تعالى أن ينفع به، وأن يجمع كلمة المسلمين وينصرهم على عدوهم، وأن يلطف بهم وبكاتب هذه الأسطر بألطافه الخفية إن ربي لطيف لما يشاء إنه هو العليم الحكيم.

وأشير إلى أن هذا المبحث هو الرابع ضمن مجموعة (فاعلم أنه لا إله إلا الله)، وقد حاولت استطاعتي أن ألتزم بسلاسة الطرح وسهولته؛ لتكون السلسلة في متناول الجميع، وهذا ما لم يكن ممكناً هنا بسبب طبيعة القضايا التي تناولناها، ولهذا فألتمس العذر من القارئ الكريم إن رأى صعوبة أو تعقيداً.

خالد عبد الواحد الشريف، سامحه الله تعالى

حرر في الثاني والعشرين من ذي القعدة، 1441 للهجرة النبوية المباركة